

## 北村透谷と宗教 『内部生命論』の解釈に向けて

著者	許 培寛
雑誌名	文学研究論集
号	14
ページ	226(17)-242(1)
発行年	1997-03-19
その他のタイトル	Kitamura Toukoku and Religion : An Interpretation of Inner Life
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/14057">http://hdl.handle.net/2241/14057</a>

# 北村透谷と宗教

——「内部生命論」の解釈に向けて——

許 培 寛

はじめに

北村透谷の宗教の形態はいまだはっきりしていないと言ってさしつかえはないだろう。彼は少年の頃から色々な宗教にふれてきたが、文筆活動にたずさわるようになると、宗教に関する数多くの言説を彼の作品（評論・日記など）の中に残している。その言説からとらえられるところの透谷の思想の基盤をなしていると思われる宗教について言えば、キリスト教、仏教、ヒンズイズム（これと仏教との差異を彼がはっきり認識していたかどうかは現段階ではあきらかでない）、道教などが指摘できる。これらの宗教は、彼の作品のなかでは、無秩序なかたちで、ある時は、いかにも作品内容にふさわしい文脈をもって、しかしある時は、矛盾した文脈をかたち作ってあらわれている。このような宗教の認知における矛盾は、透谷の文学、すなわち「想世界」の正確な理解をさまたげる要因になっていることはいなめない。しかし、ここで確かなのは、彼の宗教がどのような性格のものであるにせよ、透谷はさまざまな宗教と対峙しながらも、一生（わずか二十五年に過ぎないが）をかけて捜し求めているものがある。それを一つの語で集約しようとするならば、「内部生命」ということになる。

透谷の死後、数多くの透谷研究者がこの「内部生命」の本質に迫ろうとしていることは先行研究をたどれば確認できる。だが、それでも依然としてはっきりとした結論には至っていないと思われる。本稿の筆者の管見によれば、先行研究における「内部生命」論は、それぞれ独自の見解の提出になっいて、それらに検討・批判を加えて、総合的により納得させられる見解の提出はいまだに果たされていないという段階にあると思われる。その背景には、いうまでもなく、透谷思想

の多面的な研究の蓄積がいまだ十分でないからであろう。このような研究の現段階に照らして、本稿の目的は、いまだ明確とはなっていない透谷思想の核心をなす「内部生命」という特異な概念に迫る基礎的作業として、それにかかわる透谷の宗教観、文学観の検討を試みるものである。

# 1 「内部生命論」に関する笹淵説批判

本稿の筆者のみるところ、透谷の「内部生命」という概念の分析を困難なものにしているのは、その概念の内包である「生命」という概念がきわめて混沌としているからである。その混沌はおそらく透谷の宗教認知の混沌に由来すると考えられる。したがって、透谷のいう「生命」を分析するためには、彼の認知する宗教の教理と思想、それに信仰のありようを丹念に追跡する以外にはないだろう。そのような透谷に固有な宗教認知の分析をとおして「生命」の概念にたどり着くという方法がいま要請されているのではなからうか。そこで本稿では、まず透谷とキリスト教のかかわりから考察し、混沌の一端の分析に及んでゆきたいと思う。

透谷とキリスト教のかかわりについては、かつてキリスト者としての透谷像を確立した笹淵友一氏の労作をあげねばならない。氏は戦後間もない一九五〇年に、透谷を中心に論じた著書(一)を著し、その中で透谷のキリスト教信仰を時代によって「福音的信仰」と「生命的信仰」に区分して考察し、戦後における透谷研究の方向を決定したと評価されている。そのために、本稿の考察の始発として、笹淵説の中心になる見解を引用することからはじめよう。

透谷の宗教観は、彼が入信の経路とその後の思想的発展とに伴って幾回か思想的段階を作って成長の痕を示しているが、これをほぼ三段階に分つことが出来る。第一期は未だ基督教を知らなかった無信仰の時代であり、基本的にいへば明治二十年以前である。第二期は入信当時の信仰の時代であり、これを福音的信仰時代として特色づけることが出来る。この時代が何時頃までつづいたか、十分な資料がないので正確なことは言えないが、「楚囚之詩」頃まではほぼこの時代に属せしめることが出来るであろう。第三期は透谷が文壇的活動の時代であって、二五、六年を中心とするこの僅かな期間に彼の業績の大部分は成立している。この時代の宗教観は透谷として最も個性的なものであるが、これを生命的信仰時代と呼ぶことができるであろう。(2)

笹淵氏が透谷における「福音的信仰」を強調する理由は、透谷が「入信当時の信仰の時代」に数寄屋橋教会で求道し、洗礼を受けて、入会し、その教会の牧師田村直臣の司式のもとで結婚式を挙げ、約二年半の間、礼拝などに出席していたという事実があるからである。ただ本稿の筆者のみるところ、透谷がこの教会を選んだのは、そこに強烈な信仰的要請があったとはとうてい思われない。むしろそれは、笹淵氏も書いているように、「この教会は透谷の家のある弥左衛門町とは目と鼻との距離である。北村美那子との恋愛を機縁として基督教の信仰に目覚めた透谷がこの教会を訪れたことは極めて自然であった(3)」という理由にもとづきつついてよい。

透谷の信仰はその回心、入信の当時から、いわゆる正統的、福音的なものでなく、不定形の混沌たるものであったのではなからうか。その不定形な信仰が、宣教師の伝道活動の補助、とくに通訳と翻訳という職業上での宣教師との接触によって培われていったとみられる。すなわち、協力者として、そのもとで仕事をしていた宣教師を通じて、透谷はフレンド派(クエーカー)とかクリスチャン教会の教理などに共鳴するようになり、さらにその教理を媒介として、ユニテリアンやエマソンの思想に共感するようになっていったと考えられる。

しかし、伝統的なキリスト教の風土をもたない東アジア地域の一角を占める日本の若き知識人としての透谷にとつては、キリスト教に言う、いわゆる「真理」を説いた者はなにもキリストに限らない。釈迦もマホメットも「真理」を説く者であった。したがって、本質的に多神教的な信仰風土にはぐくまれていた透谷にとつて、「絶対」という観念は存在していなかった。明治期になつて組織的に伝播されるようになったキリスト教の「絶対」を核とする教理も、たとえば「真理」といへども、仏教の「真理」(「真如」「法」と比較計量せずにはいられなかった。明治の若き知識人としての透谷の結論は、その間に優劣を認めるというよりも、伝統的な融合(習合)の観念によつて、「真理」も、仏教的な「真理」を意味する「真如」や「法」も等質な概念として融合化されるべきものと思案されていたと考えられる。そのために、イエスのみを「真理」とするキリスト教正統主義の教理とはおのずと乖離するようになっていった。したがって、知識人なるがゆえに、東アジア地域の伝統的教養をも深く身に付けていた透谷からすれば、エマソンの思想に東洋の凡神論的宗教観の影響があると主張するのは自然であった。透谷におけるキリスト教批判がエマソンの教会の形式に対する批判と共通していることは、透谷とエマソンの思惟の形式がはからずも一致していることからして、ある意味で、当然であった。

笹淵氏は論文「北村透谷の内部生命観とキリスト教」(4)で「内部生命」について次のように述べておられる点が注目

される。

透谷の内部生命観を明らかにするためにはまづ彼の「生命」の觀念そのものから問題にしなければならない。透谷によれば明治の思想界に於けるキリスト教の功績はキリスト教が同伴した欧米文化の種々相にあるのではなくて人間の心に「生命」の自覚を喚びましたことであつた。(5)

ここで笹淵氏は、キリスト教の生命観と透谷の「内部生命論」との一致を論じて、明治のキリスト教が「人間の心に『生命』の自覚を喚びました」という精神的基盤の上に「透谷の内部生命観」が形成されたという見解をとっている。したがって、氏にとつて、仏教思想の影響はまったくいってよいほど排除されている。そのことは次にみるように、透谷の文章を引用しながら「内部生命論」と仏教とは無関係であると主張するところにみてとれる。

即透谷によればキリスト教は生命の宗教であり、仏教は不生命の宗教である。仏教を不生命の宗教といふのは仏教の無常厭世の思想が諸行を無常として人間の精神に価値を認めないといふ意味であらう。(6)

氏の論旨はきわめて仏教思想に冷淡で、なぜ仏教思想の影響が認められないかといえ、それは仏教思想の本質が「生命」とは相反する「不生命の宗教」だからだといふところに尽きる。これはのちにも言及するように、誤解である。一般的な宗教概論の知識からいっても、仏教は「無常」を説いても、「不生命」などは決して教理とはしていない。むしろ戒律思想にみるごとく、戒律思想における不殺生戒に生命尊重の思想をみてとることができよう。これはインド仏教の夏安居の始源伝承だが、インドの僧侶らは春から夏にかけて、地面に這い出してくる虫たちを踏みつけて殺さぬために、その期間一室にとじ籠って修業につとめるようになったことから始まったと伝えられている。それにもかかわらず、笹淵氏が透谷の「生命」の概念から仏教思想を排除して「キリスト教」をむすびつけることに固執したのはなぜだろうか。

思うに、それは笹淵氏自身が、かつて日本基督教会に所属していた日本基督教団吉祥寺教会の会員であり、この教会の人々の多くは福音的、福音主義的、あるいは教会主義的という正統意識が強いことからみて、透谷の「生命」思想をその

所属教会の教理から解釈しようとしたのではないだろうか。笹淵氏の言う透谷の「福音的信仰」は、透谷自身の信仰であるよりも、笹淵氏自身のもつ信仰との類似性を根拠に、外部から解釈を加えるということはあることである。さらに氏は論を続けて、透谷の「内部生命」の根拠が『旧約聖書』の創世記および『新約聖書』の黙示録であると主張される。

この（透谷の文章に見られる―引用者注―）「生命の樹」は創世記の生命の樹に対応するものである。新約聖書のなかに見える「永遠の生命」とはこれである。パウロはこれについて、更に深い信仰的説明を加えている。（7）

この言説からも笹淵氏の根拠が教理というよりも、聖書の中のものなる字句の一致に求めていることがうかがえよう。確かに、透谷の言う「生命の樹」という言葉は創世記から借用したことは認めねばなるまい。しかし、透谷の思想が混沌を本質とすることを見逃すべきではない。透谷にとって、字句の借用は借用にとどまることは大いにありうる。したがって、その字句でもって全体の思想を想定することは厳に慎まねばなるまい。その点からすれば、透谷の生命観が『新約聖書』の「永遠の生命」を母胎にしていると結論づけるのは速断にすぎると言わざるをえない。

笹淵氏はさらに透谷の生命思想が聖書的、キリスト教的生命観を明確に祖述しているものとして、『聖書の友雑誌』六号に透谷が執筆した社説「基督は吾等の生命なり」を挙げて次のように指摘する。

尤も「基督は吾等が生命なり」と「内部生命論」とは根を同じくする二本の幹のようなもので、一方は信仰的、他方は思想的と現はれ方はちがっているが論の本質にかりはしない。（8）

以上のごとき論旨を展開させたあと、笹淵氏は、その結論として、透谷は福音主義のキリスト教を信奉し、彼の文学作品中においてもキリスト教の精神がよく反映されていると主張する。もし透谷の思想があるひとつの信仰と教理にもとづいて思索されているとすれば、笹淵氏の見解は納得されるかもしれない。しかし、すでにその都度批判してきたように、透谷の思想は決してキリスト教という信仰と教理にのみ基盤を置くものではない。確かに、透谷は宣教師の助手としてキリ

スト教の信仰の宣布活動に従事してきた。ただ、だからといって、その思想の形成がすべてキリスト教にもとづくものでないことは、すでに指摘したとおりである。そこであらためて、透谷の思想におけるキリスト教と一定の距離を置いた言説をとおして、逆に透谷とキリスト教の関係をみてみよう。

## 2 透谷とキリスト教

透谷はキリスト教宣布雑誌『平和』の主筆として、ほとんど毎号教篇の文章を寄せ、そのなかでしばしばキリスト教の問題を論じているが、第三号に載せた「一種の攘夷思想」には、明治期に日本布教を開始したキリスト教（透谷は暗にクリスチャン教会派、クエーカー派を想定しているとみてよからう）が形式的で、活力に乏しいことを批判して、

われらが尤も悲しく思ふは、一国の脊髄なる宗教の力の虚飾に流れ、儀式に落ち、活きたる実際的能力を消耗し去りたる事なり、耶教は近く入れり、故に深く責むべからずと雖、其入りたる後の有様を言えは、満足すべき結果には遠し、（9）

と述べている。透谷が日本の精神界のバックボーンにキリスト教の信仰が必要だと信じ、それを理想視していたことは、「一国の脊髄なる宗教の力」という言葉でわかる。しかし、その現実が精神の根拠となるべき「活きたる」信仰ではなく、流入してきた当初から、「儀式」を重視していることにすでに失望していたことは、それを「落ち」と言っていることからうかがえる。

明治期という新時代に新たな精神世界を構築することを夢見た、若き知識人であった透谷がキリスト教に期待したものは、「儀式」という欧米の文化的形式性ではなく、むしろ、その内容たる信仰（「実際的能力」）であった。透谷の思想的な戦略からすれば、日本の文化的形式性はすでに伝統に培われて、確固として存在していた。ただ、その形式性を支える精神そのものが墮落していると考えていた。その墮落した旧習の精神界を一新するために、新たな精神性（＝信仰）を導入しようとするのが彼の思想的戦略であった。

透谷が思想的戦略を表現するメディアは、彼が編集にたずさわったキリスト教布教雑誌であったわけだが、その戦略が

明確に打ち出されたのが雑誌『平和』に載せた論説であった。『平和』を発行した日本平和会は国際的には平和協会と呼ばれたが、その事業は平和運動だけでなく、東西の思想や宗教の協力も活動の方針であった。その方針に沿うかたちで、自己の思想的戦略を透谷は次のように論じている。

この時にあたりて、この平和協会の事業の如く、東西の思想家が心を一にし、力を協はせて、神聖なる道心を以て、相提携するを得るは、豈快なりと言はざる可けんや。われらは宗教を以て、講談の囁語にて終るべきものとは思はず、正統非正統の論争、遂に黑白を分つの要あると知らず、吾人の前に横はれる實際問題の、斯くの如く重大なる者あるを軽んじて、空しく宗教の談理をなす人々の為に、惜まざるなり。

(10)

この言説には前述した透谷の思想的戦略の基盤となる信念がうかがえて興味深い。すなわち、その「東西の思想家が心を一にし」て「神聖なる道心」という共通の精神性のもとに「相提携する」という平和会の方針こそ、実は透谷が最も共鳴する思想的戦略でもあった。このような東西の宗教・思想の根源には唯一の「神聖なる道心」があるとする信念からは、透谷が一つの宗教を閉鎖的に信仰しようとはしていなかった態度が現れており、プロテスタンティズムを越えてユニテリアニズムに近い思想がそこには現れているといえよう。

しかし、そのユニテリアニズム的思想にはつねに葛藤がつきまとう。つまり、一般的に言えば、普遍と個別の葛藤である。透谷の思想的戦略の相克もその一般論の範疇に入るものといつてよからう。その葛藤の具体を『平和』第四号に掲載した「電影草廬談話」にみてみよう。この論説ではキリスト教の愛についての論究があり、教会の説く「愛」が偽善的であり、自発的でないことを批判して次のように述べている。

世の所謂教会なるものの中に愛といふものの偶像を立てられて、心は外にありながら、仁者らしい説法する偽善者の施為はあまり尊ときものにあらず、人自ら情あり、人自ら愛あり、基督の説きたる愛は人の本性の愛を全く離れてにはあらず、唯だ人の本性の愛の甚極に達したるものを指すにあらむ。切りに基督が愛すべしと教へたれば愛の行為なかるべからずと思惟する如きは、基督を死物になして、己れも共に死滅するものとや言はむ。人間の至愛は、必ず人間の胸臆より出でざる可からず、(11)



透谷の批判は、「基督の説きたる愛」を媒介する「教会なるものの（説く愛）」が「仁者らしう説法する偽善者」である宣教師が介在することで、歪められ、かくてキリストは「偶像」化されてしまった。そのために「叨りに基督が愛すべしと教へたれば愛の行為なかるべからずと思惟する」がごときは、「人の本性」に背き、「人自ら情あり、人自ら愛あり」という人間の情愛に反するものとなっている、というのである。

現代からみれば、この批判の本質はどこにあるのだろうか。宣教師の資質はともかくも、かれらが聖書の教えにのっとりて愛の一節をキリストに代わって説くことは教会として当然であろう。宣教師は「基督」の代弁者であるはずだからだ。しかし透谷は、かれらの資質を糾弾する。その「心は外にありながら、仁者らしう」という言説に注意する必要がある。透谷が言う「人の本性」という場合の「人」とはいうまでもなく、彼を含めてのキリスト教信者で、その多くは明治期の知性と教養のある青年たちを示唆するとみてよからう。彼らは、善かれ悪かれ、家父長の絶対権を認めている家制度の内部に身を置く者たちであった。そして彼らの多くは良家の子女であった。彼らは家制度が最も強固に存在していた家庭に育まれていた。その良き家庭を秩序づける倫理が孝を中心とする儒教道徳であることはいうまでもない。

したがって、彼らの「本性」「情」「愛」（「至愛」とは、家制度の下に培われてきた情性の強制的習慣性にもとづくものであった。彼らの情性を代弁する透谷の言う「人間の胸臆より出でざる可から」ざる「愛」とは、儒教道徳が内包する仁や孝のごとき差別愛であったとみてよからう。その中心が父母に対する孝であった。それゆえに、基督の説く「愛」、すなわち無差別愛（叨りに：愛す）とは激しく相克する。したがって、透谷の批判は実は、西欧と東アジア地域の間の人間精神の構造の差異にもとづく相克にあったとみるべきなのだが、透谷自身には、その精神の構造の差異は自覚されることがなかったといえよう。むしろ、キリスト者としての透谷にとっては、それが入信した信仰と伝統的な情性との違和に苦悩する相克である以上、教会と宣教師への批判に向かわざるをえなかったのであろう。

透谷は明治二十六年の十月下旬にキリスト教雑誌『聖書之友』編集者の職を解任される。その原因は、勝本清一郎氏によれば、『聖書之友雑誌』があまりにも超教派的性格を持ちすぎてしまったために、クエーカー派に属する教団によって維持され、読者の大多数は正統主義的なキリスト教信者であった、その出資者と読者の意向と乖離してしまったためだという。さらに氏は、「透谷の正統的なならざる思想や、誌上にそれがとかく現れて、正統的なものが現れない編輯に、苦情を言う周囲の声が次第に大きくなったであろうことは考えられる」（12）と透谷の思想とのかかわりを指摘している。この

ことは以上にみてきたように、『聖書之友雑誌』における透谷の論説が、決してキリスト教を即自的に信仰するのではなく、伝統的な精神の形式（「人の本性」）にキリスト教の信仰と教理が融合化し得るものかどうか、いわば対自的に思索していた、その相克の結果であったといつてよからう。そこに透谷のユニテリアニズム的な思想的戦略の苦悩がみられるとともに、またそこから、次第に透谷的な思想が現れ出てきた事実を裏付けてもいる。

### 3 「同一陣営説」と「内部生命論」との関係をめぐる

山路愛山と北村透谷の間にあった「人生相渉論争」は、きわめて謎の多い論争であった。勝本清一郎氏は、この論争が愛山と透谷、すなわち『国民之友』一派と『文学界』一派との対立と認識されてきた通説をくつがえして、透谷の実際の批判の相手は、愛山ではなく、『国民之友』の主幹徳富蘇峰であり、『女学雑誌』の主幹巖本善治であったと主張される（13）。氏はその根拠として、愛山と透谷は親友であつて、しかも近くに住んでいたところから、論争があつた当時も、ほとんど毎日のように行き来していた親しい友人であつたことを強調する。この見解は「愛山・透谷同一陣営説」と呼ばれるもので、透谷の文学観と宗教観などを知る鍵となるものと思われるので、あらためて本節で取りあげることとする。

勝本氏は透谷における仏教の影響を主張した研究者の中の一人である。その論文「透谷の宗教思想」（14）のなかでも、「透谷は生涯にわたって仏教語を沢山使っている。『性霊集』を自分で読んだり、山路愛山に貸したりもしている」と述べている。しかし、本稿の筆者にとつて疑問なのは、氏の言及はここで終わつていて、これ以上に展開されるべき透谷と仏教（特に『性霊集』）との関係に対する考察がないということである。そのためにも本稿は、勝本氏の見解を継承するかわりで、「人生相渉論争」と『性霊集』との関係について再検討してみる必要がある。「人生相渉論争」の発端になるのは、愛山の「頼襄を論ず」の冒頭の部分である。

文章即ち事業なり。文士筆を揮ふ猶英雄劍を揮ふが如し、共に空を撃つが為に非ず為す所あるが為也。萬の彈丸、千の劍芒、若し世を益せずんば「空の空」なるのみ、華麗の辞、美妙の文、幾百巻を遺して天地間に止まるも、人生に相渡らずんば是も亦「空の空」なるのみ。文章は事業なるが故に崇むべし、吾人が頼襄を論ずる即ち渠の事業を論ずる也。（15）

この愛山の冒頭の言説にふれて、透谷は「人生に相渡るとは何の謂ぞ」を書いた。その論説は、愛山が「文章」を実学の用に供すべきことを主張するのに対して、透谷は「空を撃つ」、いわば非実学的文章のなかに「人生」の真理がとらえられるとするものである。換言すれば、「人生」の真理こそ「文章」を創作する根拠として「相渡る」のである、という主張である。そのうち、重要と思われる個所を引用してみよう。

然れども文学は事業を目的とせざるなり、文学は人生に相渉ること、京山の写真主義ほどになるを必須とせざるなり、（中略）換言すれば天地の限なきミステリーを目掛けて撃ちたるが故に、愛山生には「空の空」を撃ちたりと言はれんも、「空の空の空」を撃ちて、星にまで達せんとせしにあるのみ。（16）

ここで注目したいのは、二人の主張する「空」という言葉の用法とその典拠であろう。愛山の文章のなかでの「空」の意味は、どちらかといえば老荘的用例としての「無用」の意味で用いられている。それが実学（事業）ならざる「文章」は無用だという骨子を支えている。したがって、「空の空」とはその強調表現であろう。それに対して、透谷の「空の空の空」とは、天台宗の教義によく見られる四即説をふまえたような、「絶対空」を意味していると考えられる。仏教の教義で言えば、それは真理そのものということである。この語の用法も人生の真理こそ「文章」の根拠だという論旨を支えている。実学をアウフヘーベンした概念としてその修辞を用いたとみてよからう。

では、勝本氏の見解を根拠に、透谷が『性霊集』を愛読していたという仮説から、この二つの言説にみられる論理を考察してみよう（なお愛山が『性霊集』を愛読したかどうかは、いまふれないでおく）。

そこで注目されるのは、愛山の「空の空」という用例が実は『性霊集』にもみられるということである。次の偈頌は『性霊集』の巻六に収める長詩の一節で、そのなかに当該の語がみられる。

伏願

伏して願はくは

藉此勝業

この勝業に藉つて

拔翮梵魂

魂を抜き翮けむ

持金翅於空々 金翅を空空に持ち

攀蓮歩於如々 蓮歩を如如に攀ぢむ

珍寶日新 珍寶日に新にして

山壽无窮 山壽窮りなからむ

股肱良哉 股肱良哉にして

元々康哉 元々康哉ならむ

(17)

その「空空」を含む一連の詩句を解釈すると、黄金の翅（つばさ）を大空のなかの大空へと羽ばたかせ、美人のしなやかな歩みをもって真如へと一步一步山を攀じることがとく至り着かん、ということになろうか。本稿がこの一連の詩句で注意を向けるべきは、いうまでもなく第四句の「空空」である。『三教指帰・性靈集』（日本古典文学大系、岩波書店、昭和〇・一一）の頭注の解釈によれば、この「空空」を「空また空と否定する絶対空」と解釈している。「如如（＝真如）」と対句であるところからみても、この解釈は首肯される。愛山の「空空」の概念はこの『性靈集』に引きつけて言えば、むしろ「空」の意味に近いといえよう。愛山が「空空」を老莊的に「無用」の意味で用いたとき、『性靈集』に傾倒していた透谷はこの一節を想起した。そこで「空の空」が「空」の強調表現であるのをみて、「空の（空の）空」という空海思想をもって相応じたとみられる。

透谷が『性靈集』に傾倒していたという証拠になるものをさらにもう一例あげてみよう。その例は本稿が課題とする「内部生命論」の「内部」に対応する透谷の「心」の概念にきわめて近いところからも重要である。透谷は明治二十九年九月号の『平和』に「各人心宮内の秘宮」という作品を載せている。その内容の概略を示せば、人間の心の中に「宮」というものがあって、さらにその奥の方にもう一つの宮、つまり「秘宮」が存在するという内容である。

心に宮あり、宮の奥に他の秘宮あり、その第一の宮には人の来り観る事を許せども、その秘宮には各人々に論して容易に人を近かしめず、その第一の宮に於て人は其処世の道を講じ、其希望、其生命の表白をなせど、第二の秘宮は常に沈冥にして無言、盖世の大詩人をも之に突入するを得せしめず。(18)

この心を神殿（宮殿）の、いわば奉幣殿（外廷）と祭殿（内廷）に分けて、その機能を思索する透谷独自の思想に早くから着目されたのは笹淵氏であった。氏は前述の「宮」と「秘宮」の概念は新約聖書の第九章二節をモデルにしていると主張される。

The first covenant had rules for worship and a man-made place for worship as well. A tent was put up, the outer one, which was called Holy Place. In it were the lampstand and the table with the bread offered to God. Behind the second curtain was the tent called the Most Holy Place……but the only the high priest goes into the inner tent, and he does so only once a year. (51)

舊書にエルサレムの神殿を神の宮居としている。この神殿には聖所があり、更にその奥に至聖所というのがある。この至聖所には祭司長の外出入りを許さない。(20)

笹淵氏の主張では、透谷は人の「心」をこのエルサレム神殿に比しており、第一の宮は聖所 (the Holy Place) に、第二の宮は至聖所 (the Most Holy Place) に当たるといふのである。氏の主張を否定する根拠はないが、ただ疑問なのは、氏自身の信仰の枠内でこれを解釈しようとして、他の思想をまったく考慮することなく、キリスト教の解釈に当てはめるようにみえることである。それはあまりに性急な解釈に思われる。

他の思想を考慮するならば、「宮」と「秘宮」という比喩は実は空海の『性霊集』にもみえているのである。ただあらかじめ言えば、この二項の概念は空海の著作のうち、次にあげる『性霊集』の文章にみられるのが唯一の例であることを断っておきたい。『性霊集』巻一には、空海（弘法大師）が嵯峨天皇の御代天下が大いに早したために、天皇の命で雨を祈った処、急に大雨があったという文章があるのだが、そこに「宮」と理仏智仏の「秘宮」という言葉がみられる。注目されるのは、空海にあってははつきりと「心」とむすびつけて「宮」と「秘宮」がみつめられていることである。まず、「宮」のほうからみてみよう。

妙矣法威不可説 妙なるかな、法の威説く可からず

幸哉帝力不能籌 幸なるかな、帝の力籌ること能わず

一唾能銷百界火 一唾に能く百界の火を銷し

一朝能滅萬人愁 一朝に能く万人の愁を滅す

寄言六道無明客 言を六道の無明の客に寄す

我以佛言好心通 我、仏の言を以て好心に通すことを好す

男女若能持一字 男女若し能く一字を持てば

朝朝一觀自心宮 朝朝、もっぱら自心の宮を觀よ

自心只是三身土 自心は只是れ三身の土なり (21)

このうち、最後の二句を解釈すると、朝（晨朝）の勤行ごとにひたすら自心の内なる「宮」を觀想すれば、自心こそ大日如来の住まわれる仏国土そのものだということが悟られる、という意味になろう。ここでの「宮」の意味を前掲の大系本の頭注を参考にしてみると、「みずからの心中にある宮殿、すなわち淨菩提心」(22)とあり、さらにその次の「自心只是三身土」の詩句は「自己心中に仏が住している意」(23)という解釈が付されている。つまり、『性靈集』での「宮」の意味は、自心の内なる淨菩提心（清淨なる菩提心）そのものである心。この語は真言宗の用語（を）つねに觀想するならば、淨菩提心こそ仏であるから、自心の内に仏が住しているのであって、そう觀想するとき、自心は「仏が住する処」になるから、「宮」と言えるのだというのである。

次に卷九に出てくる「秘宮」の意味を考えてみよう。

夫 教冥衆色 それ教は衆色に冥ひ

法 輻一心 法は一心に輻めり

迷悟機殊 迷悟機殊になり

感應非一 感應一に非ず

是故 是の故に

應身化身分影隨類 應身化身影を分つて類に随ひ  
 理佛智佛秘宮受樂 理仏智仏の秘宮にして樂を受く (24)

これも前と同じように、最後の二句を解釈すれば、応化の仏身が衆生の身に沿うことは、仏身があたかもその影を分かつて、衆生の機根の程度に従つて心の中に現れるようなものだ。かくて衆生は理智身（天台宗でいう法身）の大日如来が住まわれる「秘宮」であらゆる楽しみを尽くすことになる、という意味になろう。

この「秘宮」の意味を大系本の頭注では、「秘密法界宮、大日如来のさとりの世界」と解釈している。つまり、『性霊集』の「宮」と「秘宮」の用例によれば、それらは同義の語ということになる。「秘宮」の「秘」とは真言宗でいう「秘密」の意で、仏の世界は唯仏与仏の領域であつて、凡夫の衆生にはわからないという意味で「秘密」という。したがつて、「宮」も「秘宮」もいずれも仏の住まう宮殿の意となるわけである。ただ、透谷はそれを「第一の宮」「第二の宮」と分けて解釈し直したとみられる。そこにはいうまでもなく、笹淵氏の言われるキリスト教的解釈が入っているかもしれないし、あるいは当時、日本に紹介されるようになった深層心理学の潜在意識の知識が介在したかもしれない。いずれにしろ、透谷が引用した「宮」「秘宮」が仏教用語であるということは確かであろう。透谷はそれを解釈し直すことで、「秘宮」に宇宙（自然）の真理との神秘的合一の場を見い出そうとしたとみてよからう。「文章」がその「心」の奥なる「秘宮」に想到するとき、人生の真理は創造的エネルギーとなつて輝き出す、と想念したのであつた。「内部生命論」は、思うに、この延長上に解釈されるべきものとみるものである。

ちなみに、この他にも透谷が『性霊集』の中から取っていると思われる語をあげれば、透谷の号である「電影」、さらには戯曲「蓬萊曲」の「蓬萊」、あるいは「他界に対する観念」における「他界」などがあげられる。以上の傍証を考え合わせても、透谷が『性霊集』を読んだという根拠は確かであつて、その点からいっても、愛山との論争の時、透谷が愛山の「空の空」を受けて「空の空の空」と用いた概念も『性霊集』から引用したことになり、勝本氏の「愛山・透谷同一陣営説」は正しい説であつたことが証明できる。

## おわりに

筆者は本稿で透谷の「内部生命論」がキリスト教の影響ではなく、仏教の影響を受けていると言いたいのではない。むしろ透谷の信仰、というよりも宗教認知は一つの宗教、宗派に限られたものでなく、もつと自由なもの、つまりキリスト教、仏教、道教などの色々なものの集合体と把握すべきであり、いわば、それらが綯い交ぜになっている混沌なるものであると言いたい。本稿ではその一端にふれてみたわけである。透谷の求めていた「内部生命」は、本稿の証明で終わるのではなく、それを糸口とすることであきらかなように、経験を通じた統合的で独自のものではなからうか。

透谷はまだ若い晩年を宣教師の通訳を勤めたり、雑誌の編集に雇われたり、教会で聖書講義をしたり、東北地方に伝道旅行したりして送っていた。あるときは、自ら伝道者になろうとしたこともあった。折から、その評伝の筆を執り始めたラルフ・ワルド・エマソンは最初、牧師として講壇に立ち、洗礼聖餐を司っていたが、その教義と儀式に疑問を覚え、突如、伝道者たることを辞し、文学者・評論家・哲人として警世の書を著し、また超絶主義を唱えて、既成宗教を越える道を歩んだ人物である。透谷が自ら行路を照らす炬火としてこの人物を選んだのは偶然ではないだろう。「エマソンは凡て彼を崇拜する者のエマソンなり。余は其中の一人なるのみ」(25)という冒頭の句がそのことを雄弁に物語っている。およそ透谷の信仰というのは、不信や懐疑を追放し、無化したところに成立するものではなく、むしろ信と不信、信仰と懐疑とともに含んだ原初の混沌それ自体が透谷の「信仰」であったと思う。透谷の意識が時代や状況に深くかわりつつ、なおそれらを越えていたところに、信仰と呼ばれるものの要素があったと言わなければならない。

## 注

(1) 笹淵友一『北村透谷』(福村書店、一九五〇)

(2) 注1同書、六〇頁

(3) 注1同書、一三頁。透谷の入信は即興的な面が多く、前から予期されていたものではなかった。美那子には、すでに結婚を約束していたので、美那子と結婚するためには、透谷の入信は必須の条件であった。



- (4) 笹淵友一『国語国文学』三二卷四号(昭三〇・四)
- (5) 注4同書、七一頁
- (6) 注4同書、七二頁。笹淵氏の主張の根拠になっているのは透谷の論文(『内部生命論』文学界五号、明治二六年五月)の次のところである。  
つらつら明治世界の思想界に於て、新領地を開拓したる耶蘇派の先輩の事業の跡を尋ぬるに、宗教上の言葉にて、謂ふ所の生命の木なるものを人間の心の中に植え付けたる外に、彼等は何の事業をか成さんや。
- (7) 注4同書、七二頁。笹淵氏の主張される「生命の木」の典故は、創世記の黙示録第二章六・七節にある。  
然れど汝に取るべき所あり、汝ニコライ宗の行為を憎む、我も之を憎むなり。耳ある者は御霊の諸教会に言ひ給ふことを聴くべし、勝を得る者には、われ神のパラゲイスに在る生命の木の實を食ふことを許さん。
- (8) 注4同書、七三頁
- (9) 勝本清一郎編『透谷全集第一卷』(岩波書店 一九五五) 三三八頁
- (10) 注9同書、三四一―三四二頁
- (11) 注9同書、三七九―三八〇頁
- (12) 『透谷全集第三卷』 注9前掲書 六八二頁
- (13) 勝本清一郎『透谷の文学的立場』(『近代文学ノート』昭三三・九) 二〇頁(14) 注13同書、「透谷の宗教思想」五九頁。勝本清一郎氏によると、「文学界」創刊当時の透谷の立場としては蘇峰、善治を直接攻撃することができなかったので、身代わりに親友愛山を連れ立っていつて、そのあとで二人でとうろ飯を食べながら大笑いしてすませようとしたのであらうと述べている。それに続けて氏はまた、当時の「文学界」は「女学雑誌文学界」と肩書をつけていた時で透谷はこの「女学雑誌」云々の肩書を、すなわち、巖本善治の支配力を「文学界」から排除しようとしていたと述べている。
- (15) 山路愛山「頼襄を論ず」(『国民之友』明二六・一)
- (16) 『透谷全集第二卷』 前掲書 一一七頁
- (17) 日本古典文学大系71『三教指帰・性霊集』 (岩波書店 一九六五) 二九八―二九九頁
- (18) 『透谷全集第二卷』 前掲書 九頁
- (19) 日本聖書協会 GOOD NEWS NEW TESTAMENT 新約聖書 一九九一 八〇八―八〇九頁
- (20) 注4同書、七八頁
- (21) 注17同書、一六九―一七〇頁

- (22) 注17同書、一七〇頁
- (23) 注17同書、一七〇頁
- (24) 注17同書、四〇四、四〇五頁
- (25) 『透谷全集第三卷』 注9前掲書 九頁

(東義大学(韓国)専任講師)